SELECCIÓN DE ESCRITOS POLÍTICOS DE JOHN LOCKE

Carlos Miranda

Introducción

John Locke nació en 1632 y murió en 1704. Al momento de morir era un hombre famoso, que no sólo gozaba de una alta reputación intelectual y literaria, sino que también era reconocida su influencia en la esfera del poder político. Locke había comenzado a adquirir figuración pública a partir de 1666, tras iniciar su relación amistosa con Lord Ashley, quien posteriormente se convertiría en el Conde de Shaftesbury, fundaría el partido Whig, y llegaría a ser Lord Canciller en 1672.

Fue en su calidad de médico que Locke conoció a Ashley, cuando éste concurrió a Oxford en busca de tratamiento para una delicada enfermedad. Locke dirigió una complicada operación, que fue considerada un milagro médico en la época y que salvó la vida a Ashley. La amistad que entonces se generó entre ambos hombres fue importante para la vida de Locke, ya que la influencia política de Ashley le permitió acceder a ciertos cargos públicos menores, que si bien no lo habilitaron para una destacada carrera política, le proporcionaron un conocimiento directo acerca del funcionamiento de la política real, lo que sin duda tuvo repercusiones en la confor-

CARLOS MIRANDA. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile; M.A. en Ciencia Política, Georgetown University. Profesor Titular e investigador de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Chile. Entre sus recientes publicaciones puede mencionarse "Rousseau y su influencia en la configuración de las idas socialistas", *Estudios Públicos*, 38 (Otoño 1990).

mación de su pensamiento filosófico, especialmente en sus aspectos sociales. Peter Laslett, en el estudio introductorio a su edición de los *Two Treatises of Government*, ha subrayado la importancia de esta relación y ha llegado a sostener que lo decisivo en la conversión de Locke en filósofo no fue su larga permanencia como miembro residente en Oxford, sino el hecho de haber sido el confidente de un político eminente, ya que, en tal condición, pudo conocer de cerca la vida política, social y intelectual de la Restauración. En efecto, según lo atestiguan sus numerosas notas y borradores, fue en ese tiempo cuando comenzó a incubarse su pensamiento filosófico, el que, sin embargo, permanecería inédito durante varios años.

En 1683 Locke debió partir al exilio político en Holanda, desde donde regresó en 1689, tras el triunfo de la Gloriosa Revolución. Entre 1694 y 1700, bajo el reinado de Guillermo III, se convirtió en consejero y confidente de Lord Somers, principal figura del gobierno, quien ocupó el cargo de Lord Canciller desde 1697 hasta 1700. Durante este periodo la influencia práctica del pensamiento de Locke se extendió rápidamente, ya que los principios liberales de su filosofía proporcionaron a los Whigs una orientación coherente para el diseño de sus políticas.

Pero, por cierto, de mucho mayor relevancia que estas incursiones circunstanciales de Locke en los círculos del poder fue su aporte filosófico en diversas áreas. En el campo de la teoría del conocimiento, Locke fue el iniciador del llamado "empirismo inglés", y en el ámbito de la filosofía política su pensamiento constituyó uno de los pilares fundamentales de la teoría democrática moderna y, en particular, del liberalismo clásico.

Aunque la profundidad del pensamiento de Locke no admite comparación con la de los grandes filósofos de la historia, su influencia efectiva, sin embargo, ha sido mayor que la de muchos de ellos. En este sentido, Locke debe ser considerado como uno de los más importantes filósofos modernos, ya que él contribuyó decisivamente a cambiar la mentalidad filosófica y política de los hombres de su tiempo y de las generaciones posteriores.

Las publicaciones de Locke fueron tardías; de hecho, ninguno de sus escritos entró en imprenta antes de 1689, es decir, cuando él alcanzaba ya la edad de 57 años. Es posible que haya sido la buena acogida que de inmediato tuvieron sus primeras obras, todas ellas publicadas inicialmente en forma anónima, lo que decidió a dar a conocer las restantes bajo su firma. En general, su pensamiento es bastante claro y está habitualmente expresado con gran convicción en un lenguaje accesible y persuasivo. Estas características, unidas al hecho que Locke haya orientado de preferencia sus reflexiones al estudio de problemas que preocupaban realmente a los hom-

bres de su tiempo, explican su éxito y su consecuente fama. Además, y aunque el espectro de sus intereses filosóficos es bastante amplio, hay en él una tendencia dominante hacia el tratamiento de asuntos prácticos. Casi al comienzo del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* escribe Locke esta frase que sintetiza su posición: "Nuestra ocupación aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que conciernen a nuestra conducta". *(Ensayo,* I, i, 6.)

Teniendo a la vista esta declaración se comprende que el gran tema de lo que podríamos llamar la filosofía social de Locke sea la libertad. Locke trató el problema de la libertad en diversos ámbitos, dedicando a cada uno de ellos extensas e importantes obras, cuya influencia teórica y práctica empezó a hacerse notoria desde el momento mismo de su publicación. Así, la libertad económica es tratada en *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la baja de interés y el alza del valor del dinero;* por su parte las *Cartas sobre la Tolerancia* se refieren a la libertad religiosa, asunto de enorme importancia en la época y con obvias implicaciones políticas, a las que, sin embargo, Locke no dedicó mayor atención; por último, la libertad política es el tema central de los *Dos Tratados sobre el Gobierno.*

Diversos comentaristas han discutido acerca de si el objetivo de esta última obra fue inspirar o más bien justificar la Gloriosa Revolución de 1688-1689. La primera posición parece difícil de sostener puesto que los *Tratados* aparecieron publicados por primera vez en 1690, es decir, después del triunfo de la Revolución. Pero lo verdaderamente relevante en relación a esta obra no reside tanto en su discutible fuerza inspiradora o justificatoria de esa decisiva Revolución, sino en que ella proporcionó la doctrina, los fundamentos teóricos de esa Revolución, y al hacerlo fundó la corriente liberal en el pensamiento político que tanto vigor alcanzó en el siglo XVIII, y cuyo resultado más palpable en la práctica fue la revolución americana. En síntesis, la autoridad de Locke confirió un sólido sustento a la creencia, crecientemente extendida durante el siglo XVIII, en los derechos del individuo y en la libertad natural del hombre.

Tales eran, en efecto, los grandes principios que inspiraron la Gloriosa Revolución, y cuyo triunfo los consagró como las metas básicas de la democracia liberal. La incruenta revolución de 1688 significó el fin de la dinastía de los Estuardo al ser depuesto Jaime II, último rey católico de Inglaterra. Los Tories y los Whigs se habían unido contra él, y estuvieron de acuerdo en llamar a Guillermo de Orange y a su esposa María, hija de Jaime II, pero protestante, a hacerse cargo del trono de Inglaterra a condición de que aceptaran suscribir el "Acta de Derechos" (Bill of Rights), que consagraba el Parlamentarismo contra el "Derecho divino de los Reyes".

Los nuevos principios políticos que se impusieron tras el triunfo de la Revolución encontraron un insuperable apoyo teórico en el pensamiento de Locke.

La filosofía política lockeana está contenida en su totalidad en los *Dos Tratados sobre el Gobierno,* obra publicada en forma anónima en 1690. El Primer Tratado consiste en la refutación por parte de Locke de los argumentos de Robert Filmer acerca de la legitimidad del "Derecho divino de los Reyes". Esta polémica, por cierto, se halla completamente superada, y concluyó con el triunfo, tanto teórico como práctico, de las ideas de Locke. Esta es la razón que explica que el libro haya perdido interés y que, por lo tanto, haya dejado de leerse. El Segundo Tratado, en cambio, conserva buena parte de su vigencia y continúa siendo considerado como la raíz primaria y fundamental de los principios y los valores liberales.

El objetivo principal del Segundo Tratado, según lo define el propio Locke, es llegar a comprender en qué consiste el poder político y cuál es su fuente original (Secc. 4). La fuente tradicional de la legitimidad del poder era Dios mismo. Sin duda, es imposible concebir una mejor base de legitimidad de la autoridad política que ésa; pero, por cierto, bajo la condición de que exista una fe social viva en que Dios, de alguna manera, interviene directamente en los asuntos humanos y confiere a ciertos hombres el poder de gobernar a los demás. Esa fe se hallaba ya en crisis en los tiempos de Locke, habiendo él mismo contribuido a socavarla. Era urgente, pues, encontrar un nuevo fundamento para la legitimación de la autoridad política, ya que cuando el existente se encuentra seriamente cuestionado los disturbios sociales resultan inevitables, como lo ilustra precisamente la convulsionada historia política de Inglaterra en el siglo XVII.

Como es característico en los pensadores contractualistas, Locke inicia su argumento a partir de la postulación de un hipotético "estado de naturaleza", que pretende describir el ser y el comportamiento "natural" de los hombres bajo el supuesto de que no existiera el marco artificial de normas y de autoridad establecidos por la sociedad. La descripción lockeana del estado de naturaleza es muy similar a la del Paraíso de la tradición judeocristiana; es un estado de abundancia, en el que la naturaleza ha provisto generosamente de bienes y recursos suficientes para satisfacer las necesidades de sustento de todos los hombres. ¿Por qué, entonces, los hombres habrían de desear abandonar ese paradisíaco estado natural e integrarse a una sociedad civil? Locke no vacilaría en responder: porque en tal estado su propiedad es insegura.

El concepto lockeano de la propiedad es clave para la comprensión del sistema político que el filósofo propone. En efecto, Locke concibe la

propiedad referida al individuo, e integrada por tres elementos: mi vida, mi libertad y mis bienes. Pero como en el estado de naturaleza imperan una absoluta libertad y una completa igualdad —en el sentido de que ningún hombre está sometido al poder de otro— y como en ese estado no existen normas generales de comportamiento ni un juez con autoridad reconocida y dotado de poder coercitivo para resolver los conflictos que pudieran suscitarse entre un hombre y otro —porque todos tienen igual poder para ejercer y aplicar la ley natural— nadie puede sentirse seguro en definitiva en cuanto a sus posibilidades de preservar la propiedad de su vida, de su libertad y de sus bienes. Por lo tanto, el principal objetivo que persiguen los hombres al integrarse a una sociedad civil es la protección segura de su propiedad y, en consecuencia, la principal finalidad del poder civil no puede ser otra que proporcionar dicha protección a todos los miembros de la sociedad.

Esta sola determinación del propósito básico que debe regir el ejercicio del poder civil es suficiente para delimitar el área de aplicación de ese poder, el cual en ningún caso podrá extenderse hasta el punto en donde puedan ponerse en peligro los derechos inherentes a la propiedad individual, entendida en el sentido amplio de la definición lockeana.

Los tres elementos de la propiedad se hallan interrelacionados, pero el eje de la relación lo constituye la libertad, condición de posibilidad de la preservación de los otros dos ingredientes, ya que su privación amenaza, al menos potencialmente, la conservación de mis bienes y aun de mi propia vida. Por esta razón, el foco dominante del argumento de Locke se centra en la búsqueda de los medios que puedan asegurar el mayor grado posible de libertad individual dentro de la sociedad. A este fin esencial apunta su propuesta de la división del poder, de su separación en dos poderes —el legislativo y el ejecutivo—, cuyo equilibrio posibilita su limitación y control recíprocos, lo cual hace más viable la salvaguardia de los derechos individuales.

En la selección de textos que presentamos en seguida podremos apreciar el desarrollo de los argumentos lockeanos para fundamentar las ideas que aquí han sido esbozadas en sus líneas más generales. Por las razones más arriba indicadas, todos los textos están tomados del *Segundo Tratado sobre el Gobierno.* Las referencias al pie de cada texto corresponden al capítulo y la sección de acuerdo a la edición de los *Two Treatises of Government* de Peter Laslett (Cambridge University Press, 1963) La traducción es mía y aunque en algunos pasajes he tenido la traducción de Amado Lázaro Ros (Madrid: Ed. Aguilar, 1969), la responsabilidad de la versión que se ofrece a continuación es enteramente mía.

JOHN LOCKE
SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO
(FRAGMENTOS)

OBJETIVO GENERAL DEL TRATADO

(…) Para no dar ocasión a pensar que todo gobierno en el mundo es producto solamente de la fuerza y la violencia, y que los hombres viven juntos regidos por las mismas reglas que las bestias, donde se impone el más fuerte, dando lugar así al establecimiento del desorden, la maldad, los tumultos, la sedición y las rebeliones (…) debemos necesariamente encontrar otro origen para el gobierno, otra fuente del poder político, y otro medio para designar y conocer las personas que lo tienen (…) (I, 1).

DEFINICIÓN DEL PODER POLÍTICO

Entiendo por *poder político* el derecho de hacer leyes con sanciones de muerte, y consecuentemente, todas las sancionadas con penas menores, para la regulación y preservación de la propiedad; y de emplear la fuerza de la comunidad para la ejecución de tales leyes, para defenderla de atropellos extranjeros; y todo esto sólo en vistas del bien público. (I, 3).

DEL ESTADO NATURAL

Para comprender correctamente en qué consiste el poder político y para derivarlo de su fuente original, hemos de considerar cuál es el estado en que naturalmente se encuentran los hombres, es decir: un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y para disponer de sus posesiones y personas como a ellos les parezca más conveniente, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de otro hombre.

Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, donde nadie tiene más que otro, pues no hay cosa más evidente que criaturas de la misma especie y condición, nacidas sin distinción para participar de las mismas ventajas de la naturaleza y para emplear las mismas facultades, sean también iguales entre sí, sin subordinación ni sometimiento, salvo que el Señor y Amo de todas ellas haya coloca-

do, mediante un acto manifiesto de su voluntad, a uno sobre los demás, y le haya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, un derecho incuestionable al poder y la soberanía. (II, 4).

Sin embargo, si bien este es un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre en este estado tiene una libertad ilimitada para disponer de su persona y de sus bienes, no posee libertad para destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, a menos que lo exija un fin más noble que el de su mera preservación. El estado de naturaleza tiene una ley natural por la cual se gobierna, y esa ley obliga a todos. Y la razón, que constituye esa ley, enseña a cuantos hombres la consulten que, siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque siendo todos los hombres obra de un Creador omnipotente e infinitamente sabio, y siendo todos servidores de un único Señor soberano, llegados al mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Creador que los hizo para que existan mientras le plazca a El y no a otro. Pues, estamos dotados de iguales facultades y participando todos en una misma comunidad de naturaleza, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente, como si estuviésemos hechos los unos para la utilidad de los otros, como ocurre con las criaturas de rango inferior que han sido creadas para nuestro servicio. Por la misma razón que cada uno de los hombres está obligado a su propia preservación y no debe abandonar voluntariamente su condición, debe también, cuando no está en juego su propia conservación, hacer tanto como pueda por la conservación de los demás, y, a menos que se trate de hacer justicia contra un ofensor, no debe quitar o dañar la vida de otro, o causarle un perjuicio en lo que tiende a la preservación de su vida, su libertad, su salud, sus miembros o sus bienes. (II, 6).

Para impedir que los hombres atropellen los derechos de los demás y se hagan daño unos a otros, y con el objeto de que se cumpla la ley natural, que ordena la paz y la conservación de todo el género humano, se coloca en las manos de cada uno, en ese estado, la ejecución de la ley natural; con lo cual todos tienen derecho a castigar a quienes infrinjan esa ley, con una sanción tal que impida su violación. Pues la ley natural sería vana, al igual que todas las leyes que en este mundo conciernen a los hombres, si en el estado natural ningún hombre tuviese poder para ejecutarla, protegiendo así al inocente y reprimiendo a los agresores. Y si en el estado de naturaleza un hombre puede castigar a otro por haberle causado algún daño, todos pueden hacer también lo mismo; porque en ese estado de perfecta igualdad, don de no existe superioridad o jurisdicción natural de uno sobre otro,

todos necesariamente deben tener derecho a hacer lo que un hombre cualquiera pueda hacer en cumplimiento de esa ley. (II, 7).

Así es como, en el estado de naturaleza, un hombre llega a tener poder sobre otro; pero no se trata de un poder absoluto o arbitrario para proceder contra un criminal, cuando lo tiene en sus manos, siguiendo la ira apasionada o la extravagancia sin límites de su propia voluntad, sino únicamente para imponerle un castigo proporcionado a su transgresión, de acuerdo a los dictados de su serena razón y de su conciencia, lo cual equivale a decir que la sanción no ha de ser mayor que la que pueda servir para reparar la falta y reprimir al ofensor. Estas dos son las únicas razones por las que un hombre puede legalmente causar un daño a otro, y a eso es lo que llamamos castigo. El agresor, al infringir la ley natural, declara vivir conforme a otra norma que la de la razón común de la equidad, que es la medida que Dios ha establecido para las acciones de los hombres en bien de su seguridad mutua y, por ello, se convierte en un peligro para la humanidad. Al despreciar y quebrantar ese hombre el vínculo que protege a los hombres del daño y la violencia, comete un atropello contra toda la especie y contra la paz y la seguridad de ella que la ley natural proporciona. Ahora bien, todo hombre puede, en virtud del derecho que tiene de proteger a la humanidad en general, restringir o, si es preciso, destruir las cosas que son nocivas para ella y, por lo mismo, puede infligir a cualquiera que haya transgredido esa ley el castigo que pueda hacerle arrepentirse de lo hecho, de tal modo que le disuada a él y disuada a otros, con su ejemplo, de cometer la misma falta. Por esa razón, en este caso, cualquier hombre tiene derecho a castigar al ofensor, constituyéndose en ejecutor de la ley natural. (II, 8).

No me cabe duda que a esta extraña doctrina de que en el estado de naturaleza todos tienen el poder ejecutivo de la ley natural, se objetará que no es razonable que los hombres sean jueces en sus propias causas, pues el amor propio los hará juzgar con parcialidad en favor de sí mismos y de sus amigos. Y, por otro lado, que la malevolencia, la pasión y la venganza los llevará a imponer a los demás castigos excesivos, de los que no ha de resultar otra cosa sino confusión y desorden, por lo que, sin duda, Dios hubo de designar un gobierno para evitar la parcialidad y la violencia de los hombres. Concedo sin dificultad que el gobierno civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que presenta el estado de naturaleza, los que ciertamente deben ser muy grandes cuando los hombres pueden ser jueces en sus propias causas, pues es fácil imaginarse que quien ha sido tan injusto como para causarle a su hermano un daño, difícilmente será justo como para condenarse a sí mismo por lo hecho. Sin embargo, desearía que quienes formulan esa objeción recordasen que los monarcas absolutos no son

sino hombres. Si el gobierno ha de ser el remedio para aquellos males que inevitablemente se derivan del hecho de que los hombres sean jueces en sus propias causas, no debiendo por eso tolerarse el estado de naturaleza, me gustaría saber qué clase de gobierno es aquel y cuánto mejor que el estado de naturaleza puede ser ese en donde un solo hombre, que ejerce el mando sobre una multitud, posee la libertad de ser juez en su propia causa y puede hacer a sus súbditos lo que a él le plazca, sin la más mínima oposición o control de parte de los que ejecutan sus caprichos, debiendo los súbditos obedecer al soberano en todo lo que hace, ya sea que a éste le guíe la razón, el error, o la pasión. Los hombres no están obligados a comportarse unos con otros de ese modo en el estado de naturaleza; si aquel que al juzgar en su propio caso o en el de otro, lo hace mal, es responsable por ello ante el resto del género humano. (II, 13).

A menudo se formula, como poderosa objeción, la siguiente pregunta: ¿Hay o hubo alguna vez hombres en ese estado de naturaleza? A esa pregunta bastaría con responder por ahora que encontrándose todos los príncipes y soberanos de los gobiernos independientes del mundo en un estado de naturaleza, es evidente que el mundo nunca careció, ni jamás carecerá, de hombres que vivan en ese estado. He aludido a todos los gobernantes de comunidades independientes, ya sea que estén o no asociados con otros; porque el estado de naturaleza entre los hombres no se termina por medio de cualquier pacto sino, únicamente, en virtud de aquel por el cual los hombres acceden de común acuerdo formar una comunidad y erigir un cuerpo político. Los hombres pueden hacer promesas y pactos unos con otros y, sin embargo, seguir viviendo en el estado de naturaleza. Las promesas y los tratos de compraventa por baratijas y otros artículos entre dos hombres en una isla desierta, mencionados por Gracilazo de la Vega en su "Historia del Perú", o los tratos entre un suizo y un indio en los bosques de América, tienen para ellos carácter obligatorio, si bien siguen estando plenamente, el uno respecto del otro, en estado de naturaleza; porque la honradez y el cumplimiento de la palabra dada corresponden a los hombres en tanto hombres y no en tanto miembros de la sociedad. (II, 14).

A quienes declaran que nunca hubo hombres en el estado de naturaleza opondré la autoridad del juicioso Hooker que, en su obra *Eccl. Pol.* Lib. I, sect. 10, dice así: "Las leyes a que nos hemos referido hasta ahora", es decir, las leyes de la naturaleza, "obligan a los hombres de modo absoluto, en su calidad de hombres, aun cuando jamás hayan establecido una camaradería estable, ni jamás hayan acordado formalmente entre sí qué deben hacer o qué no deben hacer. Pero, en vista de que no podemos por nosotros mismos procurarnos un adecuado suministro de los bienes necesarios para

vivir, conforme lo desea nuestra naturaleza, una vida acorde con la dignidad del hombre, nos sentimos inducidos a buscar comunión y camaradería con los demás para compensar así las deficiencias y defectos que experimentamos cuando vivimos solos y nos valemos únicamente de nuestros propios medios. Este fue el motivo por el cual en un principio los hombres se unieron entre sí en sociedades políticas". Pero yo afirmo, además, que todos los hombres se encuentran naturalmente en ese estado y permanecen así hasta que, por su propio consentimiento, se convierten en miembros de una sociedad política; lo que no dudo que podré demostrar con claridad en las siguientes líneas de este discurso. (II, 15).

DEL ESTADO DE GUERRA

El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; por tanto, manifestar por medio de la palabra o de actos, sin apasionamiento ni precipitación, la intención deliberada y firme de conspirar contra la vida de otro, significa colocarse en un estado de guerra con ese hombre contra quien se ha declarado semejante propósito y exponerse a que él u otros que se le han unido y acudido en defensa suya abrazando su causa, le arrebaten la vida; porque es razonable y justo que yo tenga derecho a destruir aquello que me amenaza con la destrucción. Porque en virtud de la ley fundamental de la naturaleza debe hacerse tanto como sea posible por preservar la vida del hombre; pero cuando no se puede preservar la de todos debe optarse por salvar la del inocente. Y se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio hacia nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o un león. Tales hombres no se sujetan a los lazos de la ley común de la razón ni tienen otra norma que la de la fuerza y la violencia y, por ello, se les puede tratar como animales de rapiña; pues siendo criaturas peligrosas y nocivas, de seguro nos destruirían si cayésemos en su poder. (III, 16).

De ahí que un hombre que intenta poner a otro bajo su poder absoluto se coloca con respecto a éste en un estado de guerra, puesto que esa intención debe entenderse como una declaración de designios atentatorios a su vida. En efecto, tengo razones para suponer que quien pretende someterme a su poder sin mi consentimiento hará conmigo lo que se le antoje una vez lo haya conseguido, y también me matará, si tal es su capricho; porque nadie puede desear tenerme sometido a su poder absoluto si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo. La única seguridad para mi conservación con-

siste en liberarme de semejante fuerza, y la razón me ordena considerar como un enemigo de mi conservación a quien trata de privarme de esa libertad que constituye mi única defensa; por tanto, quien intenta esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo. Quien en el estado de naturaleza despojase a alguien de la libertad que allí posee, por necesidad habrá de suponerse que procurará arrebatarle todo lo demás, puesto que la libertad es el fundamento de todo lo restante. Asimismo, quien en el estado de sociedad despoja a los miembros de esa sociedad o comunidad de la libertad que les pertenece dará lugar a que se suponga que intentará también quitarles todo lo demás; por ello, se le considerará como si se estuviese en estado de guerra con él. (III, 17).

Aquí observamos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. Si bien algunos hombres los han confundido, la distancia que media entre uno y otro es tan grande como la que existe entre un estado de paz, buena voluntad y recíproca ayuda y defensa, y un estado de hostilidad, malevolencia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que viven juntos conforme a los dictados de la razón, pero sin tener un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente en el estado de naturaleza. Pero la fuerza, o la intención manifiesta de emplear la fuerza en contra de la persona de otro, cuando no existe sobre la tierra un soberano común a quien se pueda recurrir en demanda de una compensación o un desagravio, es lo que constituye el estado de guerra; es la falta de esa instancia de apelación lo que da a un hombre el derecho de guerra contra un agresor, incluso aunque este sea miembro de su misma sociedad. Así, si bien no puedo infligir un daño sino en virtud de la ley al ladrón que me ha robado todo lo que de valor poseo, a ese mismo ladrón le puedo matar cuando me ataca violentamente para robarme, aunque sólo sea mi caballo o mi abrigo; porque la ley, que fue hecha para mi protección, me autoriza, cuando ella no puede interponerse para defender mi vida de la violencia de un poder presente —vida cuya pérdida no puede repararse—, a defenderme por mí mismo, y me concede el derecho de guerra, es decir, la libertad de matar al agresor, porque éste no me da oportunidad de recurrir a un juez común ni a la sentencia de la ley, para que me compensen, en un caso en que el daño puede ser irreparable. La falta de un juez común con autoridad coloca a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza ilegal contra la persona de un hombre crea un estado de guerra, tanto donde existe como donde no existe un juez común. (III, 19).

CONCEPTO DE LIBERTAD

La libertad natural del hombre consiste en no estar sometido a ningún poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad o autoridad legislativa de otro hombre, sino en tener únicamente como norma la ley de la naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sujeto a otro poder legislativo que aquel que se establece por consentimiento dentro de la comunidad, ni al dominio de otra voluntad, ni a las limitaciones de ley alguna, salvo las que la legislatura promulgue de acuerdo con el mandato que se le ha confiado. La libertad, por tanto, no es lo que Sir Robert Filmer nos dice: *La facultad que tienen todos de hacer lo que deseen, de vivir como les plazca, y de no encontrarse atados por ley alguna.* La libertad de los hombres bajo el gobierno civil consiste en disponer de una norma permanente conforme a la cual ajustar sus vidas; norma común a todos los miembros de esa sociedad y que ha sido establecida por el poder legislativo que se ha erigido dentro de ella. Es decir, la libertad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está prescrito por esa norma; de no estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre, del mismo modo como la libertad de naturaleza consiste en no encontrarse sometido a otra limitación que no sea de la ley natural. (IVA, 22).

DE LA PROPIEDAD

Ya sea que nos atengamos a la razón natural, la cual nos enseña que los hombres nacen con el derecho a conservar su vida y, consiguientemente, a comer y beber y a procurarse aquellas otras cosas que les proporciona la Naturaleza para su subsistencia; ya sea que consideremos la *Revelación*, que nos proporciona un relato de las dádivas del mundo que Dios hizo para Adán, y para Noé y sus descendientes, es evidente que Dios, como dice el Rey David, *le dio la tierra a los hijos de los hombres* (Salmo CXV, 16), es decir, se la dio en común a la humanidad. Pero, aceptando la verdad de ello, les parece a algunos muy difícil que alguien llegase alguna vez a conseguir la propiedad sobre cosa alguna. Yo no me contentaré con responder que si es difícil comprender la *propiedad* sobre la base del supuesto de que Dios le dio el mundo a Adán y a su posteridad en común, es imposible que nadie, excepto un monarca universal, pudiera poseer propiedad alguna, a partir de la suposición de que Dios le dio el mundo a Adán y a sus sucesivos herederos, excluyendo al resto de sus descendientes. Yo procuraré demostrar cómo podrían los hombres llegar a poseer una parte de aquello que Dios le

dio a la humanidad en común, y cómo se podría obtener esa propiedad sin un pacto expreso de todos los que participan de esa posesión común. (V, 25).

Dios, que dio a los hombres el mundo en común, también les dio la razón para que hagan uso de ella de la manera más ventajosa y conveniente para la vida. La tierra, y todo lo que ella contiene, les fue dada a los hombres para su sustento y bienestar. Aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente y los animales que en ella se sustentan pertenecen en común a la humanidad, porque son producidos por la mano espontánea de la naturaleza, y nadie originalmente un dominio privado sobre alguno de ellos con exclusión del resto de la humanidad, puesto que se encuentran así en su estado natural; sin embargo, habiendo sido colocados a disposición de los hombres, por necesidad tendrá que haber algún medio de apropiárselos, a fin de que cualquier hombre en particular pueda llegar a servirse o extraer algún provecho de ellos. La carne de venado de la que se alimenta el indio salvaje, que no conoce de lindes y sigue ocupando la tierra en común con los demás, ha de ser suya, y tan suya, es decir, tan parte de él mismo, que nadie puede reclamar derecho alguno sobre el producto de su caza antes que él se haya servido de ella para el sustento de su vida. (V, 26).

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona.* Nadie, salvo él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. El esfuerzo de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos afirmar, son genuinamente suyos. Por tanto, cuando un hombre extrae alguna cosa del estado en que la naturaleza la dispuso y la dejó, ha puesto en esa cosa su esfuerzo y le ha agregado algo que es suyo; y, por ello, la ha convertido en su propiedad. El trabajo realizado por él al remover la cosa de la condición común en que la naturaleza la había colocado, le ha agregado a esa cosa algo que la excluye del derecho común de los demás. Pues, siendo este esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie sino él puede tener derecho sobre aquello a lo que le ha incorporado su trabajo, al menos cuando de eso mismo queda suficiente cantidad, y de igual calidad, para el uso de los demás. (V, 27).

Por cierto, quien se alimenta de las bellotas que recogió bajo una encina o de las manzanas que cogió de los árboles en el monte, se las ha apropiado para sí mismo. Nadie podrá negar que esos frutos le pertenecen. Pregunto entonces: ¿en qué momento comenzaron a ser suyos? ¿Al digerirlos? ¿Al comerlos? ¿Cuando los cocinó? ¿Cuando los llevó a casa? ¿Cuando los recogió? Es evidente que si el acto primero de cogerlos no hizo que le perteneciesen, ninguno de los otros pudo haberlo hecho. Ese trabajo introdujo una distinción entre esos frutos y los comunes. Ese trabajo les agregó

algo más a lo que había hecho la Naturaleza, madre común de todos, y, por tanto, quedaron bajo el derecho exclusivo de quien los cogió. ¿Dirá alguien que no tenía derecho sobre esas bellotas y manzanas, que de ese modo se había apropiado, por no tener el consentimiento de todo el género humano para hacerlas suyas? ¿Cometió un robo al coger para sí lo que pertenecía a todos en común? De haberse necesitado semejante consentimiento, los hombres se hubiesen muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios les había concedido. En dehesas o campos comunes, que continúan siéndolo en virtud de un acuerdo, observamos que la propiedad se inicia cuando se toma algo de lo que se tiene en común, sacándolo del estado en que la Naturaleza allí lo había puesto, ya que de no ser así de nada serviría la dehesa común. El acto de tomar esta parte o aquella no depende del consentimiento expreso de todos los coposesores. Por eso, la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi sirviente cortó y el mineral que yo he excavado en un terreno sobre el cual tengo un derecho en común con otros pasan a ser mi propiedad sin la asignación o el consentimiento de nadie. Mi trabajo, el de sacarlos de ese estado en común en que se encontraban, determinó mi propiedad sobre ellos. (V, 28).

Por esta ley de la razón el ciervo pertenece al indio que lo mató; pues ella le reconoce como suyos aquellos bienes en que él ha puesto su trabajo, aunque antes fuesen de todos por derecho común. Y entre aquellos que son considerados el segmento civilizado de la humanidad, que han dictado y multiplicado leyes positivas para definir la propiedad, sigue rigiendo esta ley originaria de la naturaleza para el inicio de la propiedad en lo que antes era común. En virtud de esa ley, los peces que uno pesca en el mar, ese inmenso depósito que continúa siendo común de la humanidad, y el ámbar gris que uno recoge, sacándolo de ese estado común en que la naturaleza lo dejó, se convierten en propiedad de quien realiza tales esfuerzos. Incluso entre nosotros, la liebre a la que se ha dado caza se entiende que pertenece a quien la persiguió. Siendo un animal que se considera aún de todos en común, y no la propiedad de un hombre determinado, quien se tomó el trabajo de encontrar y dar caza a un ejemplar de esa especie le ha sacado con ello del estado de Naturaleza en que era común a todos, y ha originado una propiedad. (V, 30).

Quizá se objete a esto que si al recoger bellotas u otros frutos de la tierra confiere un derecho sobre ellos, cualquiera podría entonces apoderarse de tantos como quisiese. A eso respondo que no es así. La misma ley natural, que de esa manera nos concede la propiedad, fija también límites a esa propiedad. *Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia* (I *Tim.* vi, 12) ¿Confirma la revelación lo que nos dice la voz de la razón? Pero ¿en qué

medida Dios nos ha dado el usufructo de ellas? El hombre puede apropiarse de una cosa por su trabajo en la medida en que le es posible emplearla con provecho para su vida antes que se eche a perder. Lo que excede a ese límite es más de lo que le corresponde y le pertenece a otros. Nada de lo que Dios creó fue hecho para que el hombre lo malgaste o destruya. Por eso, cuando se considera la abundancia de recursos naturales que por largo tiempo hubo en el mundo, el reducido número de quienes los consumían, y lo pequeño de la parte de esos bienes que un hombre, por su laboriosidad, podía coger y acumular para sí con perjuicio para los demás, especialmente si se mantenía dentro de los límites establecidos por la razón respecto de la cantidad que podría emplear, no podía sino quedar poco lugar para disputas y discusiones sobre la propiedad que de ese modo se adquiría. (V, 31).

Sin embargo, el objeto principal de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra, ni los animales que en ella viven, sino la tierra misma y, puesto que ella contiene y proporciona todo lo demás, creo que es evidente que la propiedad de la tierra se adquiere también de la misma manera. La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora y cultiva, y cuyos productos puede utilizar, constituye la medida de su propiedad. Es como si ese hombre, por su trabajo, cercase el terreno, separándolo de la tierra en común. Y no invalida su derecho el que se diga que todos tienen igual derecho sobre ella, y que él podría, por tanto, adueñarse de ese terreno, o cercarlo, sin el consentimiento de todos los coposesores, es decir, la humanidad toda. Al entregar Dios el mundo a todo el género humano en común también le ordenó que trabajase, y la penuria de su condición así lo exigía. Dios y su propia razón le mandaban que se adueñase de la tierra, es decir, que la cultivara para hacerla útil para la vida, y le agregara algo suyo: su trabajo. Aquel que obedeciendo el mandato de Dios cultivó la tierra, labró y sembró una parte de ella, le añadió algo que era de su propiedad, algo sobre lo cual nadie más tenía derecho alguno, y que nadie podía arrebatarle sin ocasionarle un daño. (V, 32).

Esta apropiación de una parcela de tierra, mediante su cultivo, no causaba perjuicio alguno a los otros hombres, pues todavía quedaba suficiente tierra de la misma calidad, y en cantidad a la que podían utilizar quienes aún no la tenían. En efecto, la anexión de una parcela de ninguna manera disminuía la cantidad de tierra que quedaba a disposición de los demás. Quien al apropiarse de una cosa deja a otro tanta cantidad de ella como éste es capaz de utilizar, prácticamente es como si no hubiese cogido nada. Quien tiene a su disposición todo el caudal de un río no puede pensar que otro hombre le ha causado a él un perjuicio porque ha bebido de esa agua, aun si se hubiese servido un buen trago de ella, cuando a él le queda

el resto del caudal del mismo río para saciar su propia sed. El caso de la tierra es idéntico al del agua, cuando de ambos hay suficiente cantidad. (V, 33).

Dios les dio a los hombres el mundo en común; sin embargo, puesto que se los dio para su beneficio y para que extrajesen del mismo el mayor provecho posible para su vida, no cabe suponer que Dios pensase que el mundo debía quedar para siempre como una propiedad en común. Dios lo dio para que el hombre laborioso y racional se sirviese del mismo (y su trabajo le conferiría el título de propiedad); no lo dio para satisfacción del capricho o de la avaricia del pendenciero y del alborotador. Quien ve que le han dejado suficiente para su beneficio no tiene por qué quejarse ni debe entrometerse en lo que otro ha obtenido ya mediante su trabajo, pues, si lo hace, es evidente que quiere aprovecharse de los esfuerzos del otro, esfuerzos a los que no tiene derecho alguno; y que lo que desea no es la tierra que Dios le ha dado en común con los demás para que la trabajase, tierra de la que queda una cantidad tan grande y de tan buena calidad como la ya poseída, y mayor de la que él sabría trabajar o que su laboriosidad podría llegar a cultivar. (V, 34).

(…) De ahí que la labranza o el cultivo de la tierra y la adquisición del derecho de propiedad de la misma van unidas entre sí. La una da el título a la otra. De modo que Dios, al ordenar el cultivo de la tierra, da, a la vez, la autorización para adueñarse de la cultivada. Y la condición humana, que exige trabajar y materiales con qué hacerlo, necesariamente conduce a la propiedad privada. (V, 35).

La medida de la propiedad la definió bien la Naturaleza limitándola a lo que alcanza el trabajo del hombre y su utilidad para la vida. Puesto que ningún hombre podía, gracias a su trabajo, cultivar o adueñarse de toda la tierra, ni podía consumir más que una reducida parte de sus frutos, era entonces imposible que algún hombre, por causa de esta regla, llegase a atropellar el derecho de otro o adquiriese para sí una propiedad en detrimento de su vecino; ya que éste aún podía disponer de una posesión tan buena y tan grande (después que el otro había tomado la suya) como antes de esa apropiación. Tal medida limitaba la posesión de cada hombre a una proporción muy moderada: la confinaba a lo que cada cual podía apropiarse para sí sin perjuicio para los demás; en los primeros tiempos, en efecto, los hombres corrían más peligro de extraviarse, al alejarse de sus compañeros en las vastas extensiones de tierra deshabitada de aquel entonces, que de verse incomodados por falta de espacio para plantar. Y la misma limitación puede admitirse aún sin perjuicio para nadie, por lleno que parezca el mundo. Pues, supongamos a un hombre o a una familia en el estado en el que se encontra-

ba en un principio, en los comienzos del poblamiento del mundo por los descendientes de Adán o de Noé, y permitámosles plantar en algunos terrenos desocupados del interior de América; descubriremos que las posesiones que podrían adquirir para sí mismos no serían muy grandes de acuerdo a las medidas que hemos dado, y ni aun en estos días preocuparían al resto de la humanidad, ni ésta se quejaría o se consideraría perjudicada por la intrusión de ese hombre o de esa familia, aun cuando el género humano se halla hoy extendido por todos los rincones del mundo y exceda infinitamente el pequeño número que había en el comienzo. Todavía más, la extensión de tierra tiene tan poco valor si no se la cultiva que he oído afirmar que en España misma se le permite a un hombre arar, sembrar y cosechar, sin ser molestado, en tierra a la cual no posee otro título que el de hacer uso de ella. No sólo eso, sino que, por el contrario, los habitantes se sienten obligados por gratitud hacia quien por su industriosidad en tierras desdeñadas y, por tanto, desperdiciadas, ha aumentado las provisiones de grano que ellos necesitaban. Pero sea como fuere, en ello no hago hincapié, me atrevo a afirmar temerariamente que la misma regla de propiedad, vale decir, que cada cual debería tener tanto como pudiere utilizar, tendría todavía validez sin que ninguno se viese cercenado por ella, puesto que en el mundo habría tierra suficiente como para satisfacer las necesidades del doble de habitantes si no fuera porque la invención del dinero, y el acuerdo tácito de los hombres en fijarle un valor, hubiesen introducido (por convenio) posesiones más extensas y un derecho a ellas. Luego mostraré con mayor detalle cómo ocurrió aquello. (V, 36).

No es tan extraño, como quizás pudiera parecer antes de meditar en ello, que la propiedad del trabajo puede sobrepasar en valor a la comunidad de tierras, puesto que es el trabajo, verdaderamente, lo que establece en todas las cosas la diferencia de valor. Cualquiera que reflexione sobre la diferencia que existe entre un acre de tierra plantada con tabaco o caña de azúcar, o sembrada de trigo o de cebada, y un acre de la misma tierra que se tiene en común y que no ha sido cultivada, descubrirá que la mejora introducida por el trabajo constituye, con mucho, la mayor parte del valor de esa tierra. Creo que se hace un cálculo muy modesto al decir que todos los productos de la tierra que son útiles para la vida del hombre, nueve décimas partes son consecuencia del trabajo. Aún más: si hacemos una estimación correcta del valor de las cosas, tal como se nos presentan al momento de servirnos de ellas, y sumamos los distintos costos que comprenden, es decir, lo que en ellas se debe únicamente a la naturaleza y lo que corresponde exclusivamente al trabajo, descubriremos que, en la mayor parte de las

cosas, el noventa y nueve por ciento del valor total debe imputarse al trabajo. (V, 40).

Así pues, en los primeros tiempos, el trabajo daba origen al derecho de propiedad, siempre que alguien estaba dispuesto a emplearlo en bienes que eran comunes. Esa clase de bienes constituyeron por largo tiempo la parte más importante, y de ellos todavía queda una cantidad superior a la que la humanidad puede usar. La mayoría de los hombres, en un principio, se contentaban con lo que la naturaleza por sí sola les ofrecía para la satisfacción de sus necesidades. Posteriormente, sin embargo, en algunos lugares del mundo el crecimiento de la población y de los recursos, mediante el uso del dinero, hicieron que la tierra escasease y, por tanto, adquiriese cierto valor; las distintas comunidades establecieron los límites de sus respectivos territorios y regularon por medio de leyes, al interior de ellas, las propiedades de los individuos miembros de las mismas. Y, de esa manera, por convenio y acuerdo mutuos, establecieron la propiedad que el trabajo y la industriosidad habían iniciado. Más tarde, las ligas que se formaron entre diversos Estados y reinos renunciaron, ya sea de modo expreso o tácito, a todo título y derecho a la tierra que se encontraba ya en posesión de los otros miembros de la liga, y, al hacerlo, renunciaron, de mutuo consentimiento, al derecho natural común que originalmente tenían a las tierras de los otros países integrantes de la liga. Así, por un acuerdo positivo, establecieron entre ellos la propiedad en las distintas partes del mundo. Con todo, todavía pueden encontrarse grandes extensiones de tierras que yacen baldías porque sus habitantes no se han unido al resto del género humano en el acuerdo para el empleo de una moneda común. Y la cantidad de esas tierras es superior a la que utilizan o podrían utilizar los que las habitan, y por eso aún pertenecen a todos en común. Esta situación, sin embargo, difícilmente podría darse dentro de aquella parte del género humano que ha aceptado el uso del dinero. (V, 45).

La mayor parte de las cosas verdaderamente útiles para la vida del hombre, aquellas que la necesidad de subsistir hizo que las buscasen los primeros hombres —como hoy hace que los americanos las busquen—, son por lo general de corta duración, y se deterioran y descomponen por sí solas si no se las consume. Por el contrario, el oro, la plata y los diamantes son cosas a las que el capricho o un acuerdo les ha fijado un valor que es superior a la necesidad que realmente se tiene de ellas para la subsistencia. Ahora bien, de las cosas que la naturaleza había provisto en común a los hombres, cada cual (como se ha dicho) tenía derecho a tantas de ellas como las que podía utilizar, y a la propiedad de todas aquellas en que intervenía su trabajo; todas las cosas a las que alcanzaba su laboriosidad, alterando el

estado en el que la naturaleza las había puesto, eran suyas. Quien recogía cien *bushels* de bellotas o de manzanas adquiría, por ese hecho, la propiedad de ellas; en el momento que las recogió pasaron a ser bienes suyos. Únicamente debía preocuparse de consumirlas antes que se echasen a perder, de otro modo había tomado más de lo que le correspondía y robado a los demás. Verdaderamente era una estupidez y una falta de honestidad acaparar una cantidad mayor que la que se podía utilizar. Podía también hacer uso de los frutos recogidos regalándole a cualquier otro una parte de ellos, a fin de que no se echasen a perder inútilmente en su poder. Tampoco causaba daño alguno si hacía un trueque de ciruelas, que dentro de una semana se habrían podrido, por nueces, que se mantendrían comestibles un año entero. Ni dilapidaba los bienes comunes ni destruía lo que pertenecía a los demás, en tanto permitiera que se perdiesen vanamente en sus manos. Por otra parte, tampoco atropellaba el derecho de nadie si cedía sus nueces por un trozo de metal cuyo color le agradaba, o si entregaba sus ovejas a cambio de conchas marinas, o su lana por una piedra centelleante o un diamante que guardaría consigo por el resto de su vida; podía acumular tantos de esos bienes durables como quisiese, pues no se excedía de los límites justos de su derecho de propiedad por la magnitud de sus posesiones, sino cuando alguna de ellas perecía inútilmente en su poder. (V, 46).

El dinero

Y así fue que se introdujo el uso del dinero, una cosa duradera que podía guardarse sin que se malograse, y que los hombres, de mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de bienes verdaderamente útiles para la vida, aunque fuesen perecibles. (V, 47).

De la misma manera que los distintos grados de industriosidad de los hombres hacían que éstos tuviesen posesiones en diferentes proporciones, la invención del dinero les dio la oportunidad de seguir adquiriendo y de aumentar sus bienes. Supongamos, por ejemplo, una isla sin posibilidad alguna de comercio con el resto del mundo, habitada sólo por un centenar de familias, pero en la que había ovejas, caballos y vacas, junto a otros animales útiles, frutos comestibles y tierra suficiente para producir granos en cantidad mil veces superior a la requerida por esa población y que, sin embargo, ninguno de los productos de la isla pudiese servir como dinero, por ser todos muy corrientes o perecibles. ¿Qué razón podría tener allí alguien para aumentar sus posesiones más allá de lo que su familia podría utilizar, y de lo que constituye un abundante suministro de provisiones para su consumo, ya sea en lo producido por su propia laboriosidad, o en aque-

llo que pudiese intercambiar por otros bienes perecibles o por artículos necesarios?

Si no existe algo que sea a la vez duradero y escaso y tan valioso como para ser atesorados, los hombres no se inclinarían a aumentar sus posesiones de tierras, aunque aquellas disponibles no pudiesen ser más fértiles o difícilmente pudiesen presentar menos obstáculos. Me pregunto, ¿qué valor tendrían para un hombre diez mil o cien mil acres de excelentes tierras, bien cultivadas y, además, provistas de abundante ganado, si ellas se encuentran en las regiones interiores de América, donde no existe la posibilidad de comerciar con otras partes del mundo y de ese modo obtener dinero de la venta de sus productos? Ni siquiera valdría la pena cercarlas, y veríamos que el hombre devolvería a la selvática comunidad de la Naturaleza todo lo que excediera a los suministros necesarios para su vida y la de su familia. (V, 48).

DE LA SOCIEDAD POLÍTICA O CIVIL

El hombre, según lo hemos ya demostrado, nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley de la naturaleza. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre que haya en el mundo, poder no sólo para defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y ataques de los otros hombres, sino que tiene también poder para juzgar y castigar con la muerte cuando la atrocidad del crimen, en su opinión, así lo exige. Sin embargo, debido a que una sociedad política no puede existir ni subsistir si no posee en sí misma poder para defender la propiedad, y, por tanto, para castigar las faltas de los miembros de esa sociedad, resulta que una sociedad política únicamente puede existir allí, y sólo allí, donde cada uno de los miembros ha renunciado a su poder natural poniéndolo en manos de la comunidad en todos aquellos casos en que puede recurrir en demanda de protección a la ley establecida por esa sociedad. Así, al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros, la comunidad se convierte en árbitro mediante el establecimiento de reglas permanentes, imparciales e iguales para todas las partes; y, por intermedio de hombres autorizados por la comunidad para la ejecución de esas normas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de esa sociedad en cualquier asunto de derecho, y castiga los delitos que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, aplicando las penas que la ley establece. De ese modo resulta fácil discernir quiénes están reunidos en sociedad

política y quiénes no. Aquellos que se encuentran unidos formando un mismo cuerpo, y que poseen una ley común sancionada y un organismo judicial al cual recurrir, con autoridad para resolver las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros; empero, aquellos que no disponen de una instancia de apelación común, quiero decir, de una instancia de apelación en la tierra, aún permanecen en estado de naturaleza, y cada uno de ellos, a falta de otro juez, es juez y ejecutor por sí solo, lo que constituye como lo he manifestado anteriormente, el estado de naturaleza perfecto. (VII, 87).

El Estado, de esa manera, viene a disponer del poder para establecer qué castigo habrá de aplicarse a las diferentes transgresiones que considera merecen una sanción, cometidas por los miembros de la sociedad (este es el poder de hacer leyes); así como tiene el poder de castigar cualquier daño infligido a uno de sus miembros por alguien que no lo es (es decir, el poder de la guerra y de la paz). Y el objeto de esos poderes no es otro que la defensa de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible. Pero aunque cada hombre que entra en sociedad renuncia a su poder de castigar, de acuerdo a su particular y propio juicio, los atropellos contra la ley de la Naturaleza, resulta que por el hecho mismo de haber entregado a la legislatura el poder de juzgar las ofensas, en todos aquellos casos en que se puede apelar al magistrado, ha puesto también su fuerza a disposición del Estado, concediéndole el derecho de emplearla cada vez que fuere necesario, para la ejecución de las sentencias dictadas por la comunidad; sentencias que, en efecto, son sus propios juicios, pues son dictadas por él mismo o por su representante. Allí se encuentra el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad civil, a saber, el poder de juzgar, conforme a leyes establecidas, en qué grado se han de castigar las ofensas cuando éstas se cometen dentro del Estado; así como allí radica el poder de juzgar en determinadas ocasiones, sobre la base de las circunstancias presentes del hecho, en qué grado se han de vindicar los daños cometidos desde el exterior. En ambos casos, cuando ello es necesario, la sociedad civil puede emplear la fuerza de todos sus miembros. (VII, 88).

Por consiguiente, siempre que un número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos a su poder para ejecutar la ley de la naturaleza, cediéndoselo a la comunidad, allí, y sólo allí, existe una sociedad civil o política. Y esto ocurre siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de naturaleza se unen en sociedad para formar un pueblo, un cuerpo político, bajo un gobierno supremo; o cuando alguien se asocia e incorpora a un gobierno ya establecido. Pues, con ello, un hombre autoriza a la sociedad o, lo que es lo mismo, a su poder legislativo, para

hacer leyes en su nombre, conforme lo exija el bien público de la sociedad, y para ejecutarlas cuando se necesite su ayuda (como sí se tratase de sus propias resoluciones). Eso es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los coloca dentro de la sociedad civil, es decir, el hecho de establecer un juez en la tierra con autoridad para resolver todas las controversias y reparar los daños que pueda sufrir cualquiera de los miembros de esa sociedad. Ese juez es el poder legislativo, o lo son los magistrados que él mismo designe. Siempre que encontremos un cierto número de hombres que no obstante hallarse asociados entre sí no dispongan de ese poder decisivo al cual apelar, podemos decir que ellos permanecen viviendo en el estado de naturaleza. (VII, 89).

CRÍTICA DE LA MONARQUÍA ABSOLUTA

De ahí que resulte evidente que la monarquía absoluta, a la que algunas personas consideran como el único gobierno del mundo, en realidad es incompatible con la sociedad civil y que, en consecuencia, no pueda ser considerada de ninguna manera como una forma de gobierno civil. Porque, en efecto, la finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza que se producen necesariamente cuando cada hombre es juez de su propia causa, mediante el establecimiento de una autoridad conocida a la que cualquier miembro de dicha sociedad puede recurrir cuando sufre atropello o cuando se produce una controversia, y a la cual todos los miembros de la sociedad tengan la obligación de obedecer. Allí donde existen personas que no disponen de esa autoridad a la cual recurrir para que decida acerca de las diferencias surgidas entre ellas, esas personas se encuentran todavía viviendo en el estado de naturaleza. Y en esa misma situación se halla todo príncipe absoluto con respecto a todos aquellos que están sometidos a su dominio. (VII, 90).

Si se parte del supuesto de que ese príncipe absoluto reúne exclusivamente en sí mismo tanto el poder legislativo como el poder ejecutivo, no existe juez ni posibilidad de apelar a nadie con autoridad para decidir con justicia e imparcialidad y de cuya decisión pueda esperarse remedio y compensación contra cualquier atropello o daño que pudiera provenir del príncipe o de una orden suya. De manera que tal hombre, cualquiera sea el título que ostente, Zar, Gran Señor o el que sea, se encuentra tan en estado de naturaleza respecto de todos aquellos que se hallan bajo su dominio, como lo está respecto del resto del género humano. En efecto, allí donde existen dos hombres que carecen de una ley fija y de un juez común a quien apelar

en este mundo para que resuelva las controversias sobre derechos que surjan entre ellos, tales hombres permanecen en estado de naturaleza y bajo todos sus inconvenientes. La única lamentable diferencia para el súbdito, o mejor dicho para el esclavo del príncipe absoluto, es que en el estado de naturaleza ordinario él tiene la libertad para juzgar por sí mismo su derecho y para defenderlo con todo su poder; cuando, en cambio, su propiedad es atropellada por la voluntad y las órdenes de su monarca, no sólo no tiene a quien apelar, recurso que deben tener todos los que viven en sociedad, sino que, como si lo hubieran rebajado de su condición común de creatura racional, se le niega la libertad de juzgar su causa o de defender su derecho, y de ese modo queda expuesto a todas las miserias e inconvenientes que un hombre puede temer de quien, encontrándose sin restricciones en el estado de naturaleza, se ve además corrompido por la adulación e investido de poder. (VII, 91).

DEL COMIENZO DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS

Puesto que los hombres, como se ha dicho, son todos por naturaleza iguales e independientes, ninguno de ellos puede ser sacado de esa condición y sometido al poder político de otro sin que medie su propio consentimiento. Y este consentimiento se otorga mediante un convenio hecho con otros hombres de unirse y asociarse en una comunidad para vivir unos con otros de una manera cómoda, segura y pacífica en el disfrute tranquilo de sus propiedades, y para disponer de mayor seguridad contra cualquiera que no pertenezca a esa sociedad. Esto lo puede realizar un número cualquiera de personas, pues no perjudica la libertad de los demás que siguen estando, como lo estaban hasta entonces, en la libertad del estado de naturaleza. Una vez que determinado número de hombres ha acordado constituir una comunidad o gobierno, desde ese mismo momento quedan incorporados y forman un solo cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir por todos. (VIII, 95).

Pues siempre que cierto número de hombres establece una comunidad, mediante el consentimiento de cada individuo, la comunidad pasa a ser un cuerpo, con poder para actuar como tal, lo que sólo se logra por la voluntad y la decisión de la mayoría. En efecto, como lo que una comunidad hace no es sino lo que han consentido sus miembros individuales, y puesto que la comunidad es un cuerpo, en tanto cuerpo, entonces, debe moverse en alguna dirección. Siendo así, el cuerpo deberá moverse hacia donde lo impulse la fuerza mayor, y esa fuerza mayor es el consentimiento de la

mayoría; de lo contrario la comunidad no podría actuar o continuar siendo un solo cuerpo, que es a lo que cada uno de los individuos dio su consentimiento al ingresar en ella. Esa es la razón por la que todos los miembros de una comunidad están obligados a aceptar la resolución a que llega la mayoría. Y vemos, por eso, que en las asambleas investidas por leyes positivas para actuar, en las que la ley positiva no fija un número determinado para que lo puedan hacer, la resolución de la mayoría se acepta como resolución de los miembros de todos, y se entiende que todos quedan obligados, puesto que ella contiene (de acuerdo a la ley natural y de la razón) el poder de la totalidad. (VIII, 96).

Así, todos cuantos consienten en formar un cuerpo político bajo un gobierno se obligan a sí mismos ante los demás miembros de esa sociedad a someterse a la decisión de la mayoría y a aceptar las restricciones que de ella emanen. De otra manera nada significaría aquel pacto inicial por el cual todos se unen en una sociedad, y no habría tal pacto si cada uno permaneciese libre y sin más lazos que los que tenía anteriormente en el estado de naturaleza. Pues, ¿qué asomo habría de pacto o de nuevo compromiso si cada cual no quedase obligado a acatar las resoluciones de la sociedad, más allá de lo que a él le pareciese bien y de lo que hubiese realmente aceptado? De ser así dispondría de una libertad tan grande como la que tenía antes del pacto, o como la que tiene cualquier hombre en el estado de naturaleza, en el que puede someterse y aceptar los actos de la sociedad según a él le parezca. (VIII, 97).

Porque si insensatamente se rechaza el consentimiento de la mayoría como decisión de la totalidad y como fuente de restricción para cada uno de los miembros, entonces nada, salvo el consentimiento unánime, podría hacer de una resolución un acto de la totalidad. Pero es casi imposible que tal unanimidad pueda alguna vez alcanzarse si se consideran las enfermedades y el cuidado de los negocios que, incluso en sociedades muy inferiores en número a la de un Estado, mantienen a muchos forzosamente alejados de las asambleas públicas; lo mismo que si se piensa en la variedad de opiniones y en la disparidad de intereses que inevitablemente se dan en todo grupo de hombres. Pues, si el ingreso en una sociedad se realizase en esos términos, entonces sería como las ideas de Catón al teatro, quien entraba sólo para salir. Una constitución semejante haría que el poderoso *Leviatán* tuviese una existencia más breve que la de la más débil de las criaturas, y no le permitiría siquiera sobrevivir al día de su nacimiento, lo cual no cabe imaginar, pues resulta inconcebible que criaturas racionales anhelen unirse en sociedades, y las constituyan sólo para disolverlas. Porque cuando la mayoría no puede obligar a los demás miembros, la sociedad no puede actuar

como un cuerpo, y, por consiguiente, volverá a disolverse de inmediato. (VIII, 98).

En consecuencia, se entiende que quienes dejan el estado de naturaleza asociándose en una comunidad, entregan a la mayoría de la misma todo el poder necesario para alcanzar las finalidades para las cuales se unieron; a no ser que expresamente acuerden ponerlo en las manos de un número de personas mayor que el que forma la simple mayoría. Y ello es así por el simple hecho de haber acordado unirse en una sociedad política, no requiriéndose de otro pacto entre los individuos que ingresan o integran un Estado. Por tanto, lo que da inicio y realmente constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de cierto número de hombres libres capaces de formar una mayoría, para unirse e incorporarse a una comunidad de esa clase. Aquello, y solamente aquello, es lo que dio o puede dar comienzo en el mundo a cualquier gobierno legítimo. (VIII, 99).

Dos objeciones se plantean a esto:

La primera es que no existen ejemplos en la historia de un grupo de hombres, independientes e iguales entre sí, que se hayan juntado, iniciado y establecido un gobierno de esa manera.

La segunda es que resulta imposible, en términos de derecho, que los hombres hayan de hacer eso, porque habiendo nacido todos bajo un gobierno tienen que someterse al mismo y, por tanto, no se encuentran en libertad para constituir uno nuevo. (VIII, 100).

A la primera objeción se ha de responder lo siguiente: De ninguna manera debe extrañarnos que la historia nos cuente muy poco acerca de los hombres que vivieron en el estado de naturaleza. Tan pronto como las inconveniencias de esa condición, así como el anhelo y necesidad de una sociedad, llevaba a cierto número de ellos a juntarse, éstos inmediatamente se unían y se asociaban cuando su intención era la de permanecer juntos. Si no cabe suponer que los hombres hayan estado alguna vez en el estado de naturaleza, porque es muy poco lo que sabemos de ellos en ese estado, entonces tampoco podríamos suponer que los soldados de los ejércitos de Jerjes hubiesen sido niños alguna vez, ya que apenas escuchamos hablar de ellos hasta que fueron hombres y se incorporaron al ejército. Los gobiernos son en todas partes anteriores a los documentos, y rara vez se cultivan en un pueblo las letras antes de que una prolongada continuación de la sociedad civil les haya proporcionado a sus miembros seguridad, tranquilidad y abundancia por medio del desarrollo de otras artes más necesarias.

Sólo después comienzan a investigar la historia de sus fundadores, e indagan sobre los primeros tiempos cuando ya no quedan recuerdos de ellos en la memoria. A los Estados les ocurre lo mismo que a las personas individuales, que comúnmente desconocen los hechos de su propio nacimiento e infancia; y si algo saben de sus orígenes se lo deben a los relatos casuales que otros han dejado. Y los que tenemos de los inicios de algunos Estados, exceptuando el de los judíos, en el que Dios intervino directamente y que en nada favorece a la forma paternal de gobierno, son todos claros ejemplos de un comienzo como el que he mencionado o, al menos, presentan evidentes huellas del mismo. (VIII, 101).

No negaré que si indagamos en la historia los orígenes de los Estados descubriremos que éstos, por lo general, se hallaban bajo el gobierno y la administración de un solo hombre. Y me inclino a creer también que cuando una familia era lo suficientemente numerosa como para subsistir por sí sola, y permanecía completamente unida sin mezclarse con otras, como ocurre a menudo cuando hay tierra en abundancia y la población es escasa, el gobierno comúnmente comenzaba en el padre. Pues, como el padre tenía el mismo poder que los demás hombres, en virtud de la ley de la Naturaleza, para castigar del modo que juzgara conveniente cualquiera infracción a esa ley, podía ello castigar las transgresiones de sus hijos, aunque éstos fuesen ya hombres y no se encontrasen bajo su tutela; y es muy probable que los hijos se sometiesen al castigo del padre y que cada uno de ellos, en su oportunidad, se le uniese en contra del ofensor, otorgándole con ello poder para ejecutar su sentencia contra cualquier transgresión, lo que lo convertía, en efecto, en legislador y gobernante de todo lo que permanecía a su familia. El era el hombre en quien más podía confiarse; el afecto paternal garantizaba que bajo su cuidado sus propiedades e intereses estarían seguros, y la costumbre de obedecerle en su niñez hacía más fácil que se sometiesen a él que a cualquiera otro. Por tanto, si ellos debían tener a alguien que los gobernase, pues es difícil evitar el gobierno entre hombres que viven juntos, ¿quién más adecuado que el hombre que era su padre común, salvo que la negligencia, la crueldad, o algún otro defecto de la mente o del cuerpo, le inhabilitara para ello? Pero cuando el padre moría dejando a un heredero que por falta de edad, sabiduría, valor u otra cualidad, era menos apto para gobernar, o cuando varias familias se reunían y consentían en continuar juntas, no ha de dudarse que en tales situaciones empleaban su libertad natural para erigir a quien juzgaran ser más capaz y más idóneo para gobernar bien sobre ellos. Por eso es que los pueblos de América que vivían fuera del alcance de las espadas de la conquista y de la dominación expansiva de los dos grandes imperios de Perú y México, disfrutaban de su

propia libertad natural, aunque, *caeteris paribus*, generalmente prefirieran al heredero de su difunto rey; empero, si lo encontraban de alguna manera débil o incapaz, lo dejaban de lado y erigían como gobernante al hombre más fuerte y más valiente. (VIII, 105).

Así, pues, aunque al remontarnos a los documentos que dan cuenta del poblamiento del mundo y de la historia de las naciones encontramos, por lo general, que el gobierno está en manos de una sola persona, ello no refuta lo que yo he afirmado, a saber, que el comienzo de las sociedades políticas se funda en el consentimiento de los individuos para unirse y formar una sociedad, quienes, una vez así integrados, podían establecer la forma de gobierno que creyeran conveniente. Pero habiendo aquello dado ocasión a que los hombres se equivocaran y pensaran que el gobierno era por naturaleza monárquico, y que pertenecía al padre, no está de más que yo considere aquí por qué la gente, en un principio, escogió esa forma, a la cual quizás la preeminencia del padre pudo, en la primera constitución de algún Estado, haber dado origen, poniendo en un comienzo el poder en las manos de una sola persona; sin embargo, es evidente que la razón de que la forma de gobierno de una sola persona continuara no fue ninguna consideración o respeto por la autoridad paterna, puesto que todas las monarquías menores, es decir, casi todas las monarquías en sus primeros tiempos, han sido comúnmente, o al menos en ocasiones, electivas. (VIII, 106).

Vemos, entonces, cuán verosímil es que personas que eran naturalmente libres, y que por su propio consentimiento se sometieron al poder de su padre, o bien que procediendo de distintas familias se unieron para constituir un gobierno, pusiesen por lo general el poder en las manos de un solo hombre, prefiriendo estar bajo el mando de una sola persona, sin fijar limitaciones o reglamentaciones expresas a ese poder porque consideraban que la honestidad y prudencia del soberano les daba suficiente seguridad. Pero jamás imaginaron que la monarquía fuese *Jure Divino*, derecho del cual nunca se oyó hablar entre el género humano sino hasta que nos lo fue revelado por la divinidad en los últimos tiempos; tal como nunca admitieron que el poder paterno incluyese el derecho soberano ni que fuese el fundamento de todo gobierno. Siendo así, baste señalar que a la luz de lo que la historia puede mostrarnos, tenemos motivos para concluir que todos los comienzos pacíficos de los gobiernos se basan en el consentimiento del pueblo. Digo *pacíficos*, porque en otra parte tendré ocasión de referirme a la conquista, la que para algunos también constituye una manera de iniciar un gobierno. (VIII, 112).

La otra objeción que se hace contra la explicación que yo he dado del comienzo de las sociedades políticas es, a mi entender, la siguiente:

Puesto que todos los hombres nacen bajo un gobierno u otro, es imposible que alguna vez hayan tenido la libertad y la prerrogativa para unirse y dar comienzo a un nuevo gobierno, o que hayan sido capaces de establecer un gobierno ilegítimo.

Si ese fuere un argumento válido ¿cómo es que han existido, me pregunto entonces, tantas monarquías legítimas en el mundo? Porque así como nadie, según ese razonamiento, puede mostrarme un solo hombre, de la época que fuere, con libertad para dar inicio a una monarquía legítima, yo me comprometo a enseñarle diez hombres que simultáneamente tuvieron libertad para asociarse a comenzar un nuevo gobierno bajo la forma monárquica u otra. Con ello se demuestra que si una persona nació bajo el dominio de otra, puede disponer de tanta libertad como para tener derecho a gobernar a otros en un imperio nuevo y distinto de aquel en el que nació; por esa misma razón, cualquiera que nace bajo el dominio de otro hombre puede poseer esa libertad, pudiendo convertirse en soberano o súbdito en una sociedad política separada y distinta de la anterior. En consecuencia, en virtud del principio mismo que ellos esgrimen, o bien todos los hombres son libres, dondequiera que hayan nacido; o bien sólo podría existir un príncipe legítimo, un solo gobierno legítimo en el mundo. En ese caso no les queda más que indicarnos simplemente cuál es ese príncipe, y no dudo que cuando lo hayan hecho la humanidad entera estará de acuerdo en rendirle la obediencia debida. (VIII, 113).

Aunque bastaría como respuesta a los que plantean esa objeción la demostración de que ella presenta las mismas dificultades que enfrenta la de aquellos contra quienes la esgrimen, intentaré, no obstante, ir un poco más lejos en la revelación de las debilidades de esa argumentación.

Dicen ellos: *Todos los hombres nacen bajo un gobierno, y, en consecuencia, no pueden estar en libertad para iniciar uno nuevo. Todos nacen bajo el mando de un padre o de un príncipe, y, por tanto, se encuentran obligados a una sumisión y lealtad perpetuas.* Es evidente que el género humano nunca admitió ni tomó en consideración semejante sometimiento natural en el que habían nacido; sometiendo a uno o al otro que los ataba, sin haber dado su consentimiento, a seguir sometidos a ellos y a sus descendientes. (VIII, 114).

No existen ejemplos tan frecuentes en la historia, tanto sagrada como profana, como los de hombres que se apartaron y retiraron su obediencia de la jurisdicción bajo la cual nacieron, de la familia o de la comunidad en la que fueron criados, y establecieron nuevos gobiernos en otros lugares; de ellos surgieron todos esos pequeños Estados en el comienzo de los tiempos, los cuales continuamente se multiplicaban mientras había espa-

cio suficiente, hasta que el más fuerte o más afortunado devoraba al más débil; y los más poderosos, dividiéndose nuevamente, se disolvían en dominios menores. Todos ellos son testimonios en contra de la soberanía paternal, y claramente prueban que no fue el derecho natural de los padres, transmitido a sus herederos, lo que en un principio dio origen a los gobiernos; porque es imposible, sobre esa base, que hubiesen existido tantos reinos pequeños. Si los hombres no hubieran tenido libertad para separarse de sus familias y del gobierno, sea cual fuere el que allí se había establecido, e irse y formar Estados distintos y otros gobiernos según les pareciese, entonces sólo debería existir una única monarquía universal. (VIII, 115).

Esto es, por lo general, lo que ha ocasionado el error en esa materia. Los Estados no permiten que se desmembre una parte de su territorio, ni que éste sea ocupado por quienes no son miembros de su comunidad. Por ese motivo, normalmente el hijo no puede hacer uso de las posesiones de su padre si no lo hace bajo los mismos términos en que aquel se encontraba; es decir, debe formar parte de esa sociedad, con lo cual inmediatamente se somete al gobierno allí establecido, como cualquier otro súbdito de ese Estado. Así pues, como el consentimiento —que es lo único que hace a los hombres libres nacidos bajo un determinado gobierno ser miembros de ese Estado— lo dan separadamente, a medida que cada uno alcanza la mayoría de edad, y no lo dan conjuntamente en una multitud, la gente no advierte ese consentimiento; nadie piensa que lo ha dado ni que sea necesario darlo, y, por tanto, concluyen que se es súbdito de modo tan natural como se es hombre. (VIII, 117).

Puesto que los hombres, como se ha dicho, son naturalmente libres, no pudiendo sometérseles a un poder terrenal si no es por su propio consentimiento, habrá que examinar qué se entiende por declaración suficiente del consentimiento de un hombre a someterse a las leyes de un gobierno determinado. Existe una distinción común entre consentimiento expreso y consentimiento tácito, que atañe a nuestro caso actual. Nadie pone en duda que el consentimiento expreso de un hombre para ingresar a determinada sociedad lo convierte en un miembro cabal de la misma, en súbdito de ese gobierno. La dificultad estriba en determinar qué debe entenderse por consentimiento tácito y en qué medida obliga, es decir, hasta qué punto debe considerarse que un hombre ha dado su consentimiento, sometiéndose de ese modo a un gobierno, si ese consentimiento no ha sido expresado de manera alguna. Respecto a esto, yo digo que todo hombre que tiene una posesión o el usufructo de una parte del dominio territorial de un gobierno otorga con ello su consentimiento tácito, y está desde ese instante obligado a obedecer las leyes de dicho gobierno mientras disfrute de esas posesio-

nes, en las mismas condiciones que los demás súbditos; ya sea que esas posesiones sean tierras que han de pertenecerle a él y a sus herederos para siempre o que consistan en una vivienda alquilada por una semana, o bien que se trate simplemente del acto de viajar libremente por el camino real, pues, en efecto, ese consentimiento se otorga incluso por el mero hecho de vivir dentro del territorio de ese gobierno. (VIII, 119).

Para comprender esto mejor es conveniente tener presente que en el instante que un hombre se integra a un Estado, uniéndose a esa sociedad política, también anexiona y somete a la comunidad los bienes que ya posee y los que podrá adquirir, siempre que no pertenezcan ya a otro Estado. Por cierto, constituiría una contradicción manifiesta que alguien entrase en sociedad con otros con el objeto de defender y reglamentar la propiedad, y, sin embargo, supusiese que las tierras que posee, cuya propiedad ha de ser regulada por las leyes de la sociedad, deban quedar fuera de la jurisdicción de ese gobierno del cual él mismo, el propietario de la tierra, es súbdito. Así, por el acto mismo por el que una persona que antes era libre se une a un Estado cualquiera, une también a aquel sus posesiones que antes eran libres. De esa manera, ambos, persona y posesiones, se someten al gobierno y dominio de aquel Estado, mientras éste siga existiendo. Por eso, quien de ahí en adelante, sea por herencia, compra, autorización o por cualquiera otro modo, disfrute de unas tierras que ya se habían anexado y puesto bajo la autoridad del gobierno de ese Estado, debe ocuparlas conformándose a la condición a que se encuentran sujetas, vale decir, debe someterlas al gobierno del Estado bajo cuya jurisdicción se encuentra, en las mismas condiciones en que deben hacerlo los restantes súbditos. (VIII, 120).

Sin embargo, como el gobierno sólo tiene jurisdicción directa sobre la tierra, y ésta únicamente se extiende al propietario (antes que se haya incorporado realmente a la sociedad) en tanto viva en esas tierras y usufructúe de ellas, la obligación de someterse al gobierno, en virtud de ese usufructo, comienza y termina con el usufructo mismo. Por esa razón, desde el momento en que el propietario de la tierra, que no había dado más que su consentimiento tácito al gobierno, se deshace de ellas ya sea por donación, venta o de otro modo, queda en libertad de marcharse y de incorporarse a cualquier otro Estado, o puede ponerse de acuerdo con otros para iniciar un nuevo *in vacuis locis,* en cualquier parte del mundo que encuentre libre y sin dueño. En cambio, quien una vez consintió en ser miembro de un Estado, por medio de un acuerdo efectivo y una declaración expresa, se encuentra obligado necesariamente y para siempre a ser súbdito del mismo; queda obligado a permanecer inalterablemente en esa condición, no pudiendo volver a la libertad del estado, salvo que dicho gobierno se disuelva por una

calamidad, o que él deje de ser miembro de ese Estado por un decreto público. (VIII, 121).

DE LAS FINALIDADES DE LA SOCIEDAD POLÍTICA Y DEL GOBIERNO

Si en el estado de naturaleza el hombre es tan libre como se ha dicho, señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones, igual al hombre más grande y súbdito de ninguno ¿por qué habría de renunciar a su libertad? ¿Por que habría de abandonar ese poder supremo y someterse a la autoridad y al gobierno de algún otro poder? La respuesta, obviamente, es que si bien en el estado de naturaleza el hombre posee ese derecho, el disfrute de dicho poder y de esa libertad es allí muy incierto, encontrándose permanentemente expuesto a ser atropellado por los demás. En efecto, siendo todos los hombres reyes como él, siendo todos iguales, y dado que la mayor parte de ellos no observan estrictamente las normas de la equidad y de la justicia, el disfrute de la propiedad en el estado de naturaleza es muy incierto, muy inseguro. Esa es la causa de que los hombres deseen abandonar tal condición que, si bien es de libertad, está llena de temores y de continuos peligros. No sin motivo ellos procuran salir de ese estado natural y están dispuestos a entrar en sociedad con otros que ya se habían asociado, o desean unirse para la defensa mutua de sus vidas, libertades y bienes, cosas todas a las que designo con el nombre genérico de *propiedad.* (IX, 123).

Por consiguiente, la mayor y principal finalidad que persiguen los hombres al reunirse en Estados, sometiéndose a un gobierno, es la protección de su propiedad, protección que es incompleta en el estado de naturaleza.

En primer lugar se necesita una ley establecida, fija y conocida, aceptada y aprobada por consenso general, que sirva de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para la resolución de todas las controversias que se susciten entre los hombres. Aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, llevados por sus propios intereses, así como por su ignorancia de la misma por falta de estudio, tienden a no reconocerla como ley que los obliga cuando tienen que aplicarla en sus casos particulares. (IX, 124).

En segundo lugar, en el estado de naturaleza hace falta un juez conocido e imparcial con autoridad para decidir todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida. Como en el estado de naturaleza cada hombre es juez

y ejecutor de la ley natural, y puesto que los hombres son parciales cuando se trata de sí mismos, es muy posible que las pasiones y el rencor los lleven demasiado lejos, induciéndoles a tomar con excesivo celo sus propios casos, en tanto son proclives a mostrarse negligentes e indiferentes en los de los demás. (IX, 125).

Tercero, en el estado de naturaleza suele faltar un poder que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente. Por cierto, quienes han cometido un a injusticia y transgredido con ello la ley, rara vez se verán impedidos de mantener esa injusticia si disponen de la fuerza para hacerlo. La resistencia que ellos oponen hace peligroso muchas veces el castigo, pudiendo ser incluso destructivo para aquellos que intentan aplicarlo. (IX, 126).

Como los hombres se encuentran en una situación nociva mientras permanecen en el estado de naturaleza a pesar de todos los privilegios de que allí disfrutan, se ven rápidamente impelidos a vivir en sociedad. Por eso, rara vez encontramos a cierto número de hombres viviendo juntos por algún tiempo en ese estado. Los inconvenientes a que están expuestos, debido al ejercicio irregular e incierto del poder que tiene cada cual para castigar los atropellos de que pueda ser objeto por parte de los demás, les lleva a refugiarse en las leyes establecidas por los gobiernos, buscando en ellas la preservación de sus propiedades. Es esto lo que los hace renunciar, de tan buena gana, a su poder individual de castigar, colocándolo en las manos de una persona elegida entre ellos para que lo ejerza conforme a las normas que establezca la comunidad, o aquellos que han sido autorizados por los miembros de la misma, de común acuerdo. Y ahí radica, pues, el derecho y el nacimiento de ambos poderes, el legislativo y el ejecutivo, y también el de los gobiernos y las sociedades políticas. (IX, 127).

Al entrar en sociedad los hombres renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, y se lo entregan a la sociedad para que el poder legislativo disponga de ellos conforme lo requiera el bien de esa sociedad. Sin embargo, si se considera que el propósito exclusivo de cada uno de ellos es la mejor defensa de sus personas, libertades y propiedades (pues no se puede suponer que una criatura racional cambie deliberadamente su estado para ir hacia uno peor), no cabe imaginar que el poder de la sociedad, o que el poder instituido por los miembros de la misma, pueda extenderse más allá de lo requerido por el bien común; porque su obligación es la defensa de la propiedad de todos, tomando precauciones contra los tres defectos mencionados anteriormente que hacen la vida en el estado de naturaleza insegura e intranquila. Por esa razón, quienquiera que tenga en sus manos el poder legislativo o supremo

de un Estado, tiene la obligación de gobernar mediante leyes establecidas y permanentes, promulgadas y conocidas por la población, y no por medio de decretos extemporáneos. También debe proveer de jueces imparciales y rectos, quienes han de resolver las controversias de acuerdo a esas leyes. Y de emplear el poder de la comunidad, al interior del país, únicamente para la ejecución de esas leyes, y, en el exterior, para prevenir o exigir la reparación de los daños causados por extranjeros, y para defender a la comunidad de incursiones violentas o invasiones. Todo lo cual no tiene otra finalidad que lograr la paz, la seguridad y el bien de la población. (IX, 131).

DEL ÁMBITO DEL PODER LEGISLATIVO

Siendo la gran finalidad de los hombres al entrar en sociedad el disfrute de sus propiedades en paz y seguridad y constituyendo las leyes establecidas en esta sociedad el gran instrumento y medio para conseguirla, la ley primera y fundamental de todas las comunidades políticas es la del establecimiento del poder legislativo, al igual que la ley natural primera y básica, que debe regir incluso al poder de legislar, es la preservación de la sociedad y de cada uno de sus miembros (hasta donde lo permita el bien público). Este poder legislativo no sólo es el poder supremo de la comunidad, sino que es sagrado e inalterable en las manos en que la comunidad lo situó una vez. Ningún edicto de ningún otro organismo, esté redactado en la forma que lo esté y cualquiera que sea el poder que lo respalde, tiene la fuerza y la obligatoriedad de una ley, si no ha sido aprobada por el poder legislativo elegido y nombrado por el pueblo. Porque, sin esta aprobación la ley no podría tener la condición absolutamente necesaria para que lo sea, a saber, el consentimiento de la sociedad, puesto que nadie existe por encima de ella con poder para hacer leyes, sino mediante su consentimiento y con la autoridad que esa sociedad le ha otorgado. Por lo tanto, toda obediencia que uno puede estar obligado a cumplir por efecto de los lazos más solemnes se apoya en último término en este poder supremo, y está regida por las leyes que él dicta. Ningún juramento hecho a un poder extranjero cualquiera, ni a un poder interior subordinado puede liberar a ningún miembro de la sociedad de la obligación de obedecer al poder legislativo, cuando éste actúa de acuerdo a la función que tiene asignada. Tampoco pueden imponerle ninguna obediencia en contra de las leyes decretadas, no obligarle a ir más allá de lo que ellas estipulan. Porque es ridículo pensar que uno pueda estar obligado en último término a obedecer dentro de la sociedad a otro poder que no tenga en ella la autoridad suprema. (XI, 134).

El poder legislativo, ya sea que resida en una o más personas, tanto si es ejercido de manera ininterrumpida como si lo es a intervalos, permanece, a pesar de ser el supremo poder de la comunidad, sometido a las restricciones siguientes:

En primer lugar, no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre las vidas y los bienes de las personas. No siendo sino el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad, que se ha cedido a la persona o asamblea que legisla, no puede ser superior al que tenían esas mismas personas cuando vivían en estado de naturaleza, antes de entrar en sociedad, y al cual renunciaron en favor de la comunidad. Nadie puede transferir a otro poder superior al que él mismo posee, y nadie posee poder arbitrario absoluto sobre sí mismo, ni sobre ningún otro. Nadie tiene poder para destruir su propia vida ni para arrebatar a otra persona la vida y las propiedades. Nadie, según hemos demostrado, puede someterse al poder arbitrario de otro; y puesto que en el estado de naturaleza nadie disponía de poder arbitrario sobre la vida, la libertad o los bienes de otro, sino tan sólo el que la Naturaleza le daba para la propia preservación y la del resto de la humanidad, eso es todo lo que él da o puede ceder a la comunidad y, por intermedio de ésta, al poder legislativo. No puede pues el legislador sobrepasar ese poder que se le ha entregado. El poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad. Es un poder que no tiene otra finalidad que la preservación, y no puede por lo tanto poseer el derecho de matar, esclavizar o empobrecer deliberadamente a sus súbditos. Las obligaciones de la ley natural no cesan en la sociedad, sino que hay muchos casos en que se hacen más rigurosas en las leyes humanas, en las cuales se agregan a ellas sanciones explícitas para imponer su observancia. Así, la ley natural subsiste como norma eterna para todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores. Las reglas que éstos dictan y por las que deben regirse los actos de los demás tienen, lo mismo que sus propios actos y los de las otras personas, que ser concordantes con la ley natural, es decir, con la voluntad de Dios, de la que esa ley es una manifestación. Siendo la ley fundamental de la naturaleza la conservación del género humano, ningún decreto humano contra ella puede tener validez. (XI, 135).

En segundo lugar, la autoridad suprema o poder legislativo no puede atribuirse la facultad de gobernar mediante decretos arbitrarios o circunstanciales, sino que está obligada a dispensar la justicia y a señalar los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas, aplicadas por jueces conocidos. Como la ley natural no es una ley escrita, y sólo puede encontrarse dentro de la mente de los hombres, no es fácil convencer de su error, allí donde no hay jueces establecidos, a quienes por apasionamiento

o por interés la tergiversan y la tuercen. Por esa razón, no sirve como debiera para señalar los derechos y defender las propiedades de quienes viven sometidos a ella, especialmente allí donde cada uno es al mismo tiempo juez, intérprete y ejecutor de ella, ni para aplicarla en un caso propio. Además, quien tiene de su parte el derecho no dispone por lo general sino de su propia fuerza, y ésta no es suficiente para defenderse a sí mismo de los atropellos y castigar a los delincuentes. Para evitar esos inconvenientes, que redundan en perjuicio de las propiedades de los hombres en el estado de naturaleza, los hombres se han unido en sociedades, pues de ese modo disponen de la fuerza reunida de toda la sociedad para asegurar y defender sus propiedades, y así es como pueden establecer normas fijas que las delimiten y que permitan a todos saber cuál es la suya. En vistas a este fin es que los hombres renuncian a su propio poder natural en favor de la sociedad en la que entran, y por eso la comunidad pone el poder legislativo en las manos que cree más apropiadas, encargándole que gobierne mediante leyes establecidas. De otro modo, su paz, su tranquilidad y sus propiedades seguirían en la misma incertidumbre que cuando estaban en el estado de naturaleza. (XI, 136).

El poder absoluto arbitrario o el gobernar sin leyes fijas establecidas no pueden ser compatibles con las finalidades de la sociedad y del gobierno. Los hombres no renuncian a la libertad del estado de naturaleza sino para proteger sus vidas, libertades y bienes, y para asegurarse la paz y la tranquilidad mediante normas establecidas de derecho y de propiedad. Es impensable que se propongan, aun si tuviesen poder para hacerlo, poner en manos de una o más personas un poder absoluto sobre sus personas y bienes, y otorgar al magistrado fuerza para que ponga en ejecución sobre ellos arbitrariamente los dictados de una voluntad sin límites. Esto significaría colocarse en una condición peor que la que tenían en el estado de naturaleza, ya que entonces disponían de la libertad de defender su derecho contra los atropellos de los demás, hallándose en términos de igualdad con respecto al empleo de la fuerza para mantener aquel derecho, tanto si éste era atacado por un hombre solamente como si lo era por una conjura de muchos. Suponiendo que se hubiesen entregado al poder arbitrario absoluto y a la voluntad de un legislador, se habrían desarmado a sí mismos, y habrían armado a aquel para convertirse en presas suyas cuando a él le pareciese. Frente al poder arbitrario de un solo hombre que tiene bajo su mando a cien mil, los demás quedan en peor situación que cuando cada uno estaba expuesto al poder arbitrario de cien mil hombres aislados, no teniendo seguridad de que quien dispone de semejante fuerza posee una voluntad mejor que la del resto de los hombres, aunque aquella fuerza sea cien mil

veces mayor que la de cualquiera de ellos. Cualquiera sea la forma de gobierno por la que se rija la comunidad, el poder soberano debe gobernar por medio de leyes promulgadas y conocidas, y no por decretos circunstanciales o por decisiones arbitrarias armando a un hombre, o a unos pocos, con el poder conjunto de una multitud, para que de ese modo pueda obligar a los demás a obedecer, según sus caprichos, los dictados exorbitantes e ilimitados de sus repentinas ocurrencias, o de su voluntad arbitraria y desconocida hasta ese momento, sin haber establecido norma alguna capaz de orientar y de justificar sus acciones. Todo el poder de que dispone el gobierno tiene por finalidad únicamente el bien de la sociedad, y no debe ser arbitrario o caprichoso, sino que debe ser ejercido por medio de leyes establecidas y promulgadas. De ese modo estará el pueblo en condiciones de conocer sus deberes, y vivirá seguro y a salvo dentro de los límites de la ley: los gobernantes, por su parte, se mantendrán dentro de los límites debidos, y el poder que tienen en sus manos no los tentará a emplearlo para otras finalidades, recurriendo a medidas que los miembros de la sociedad no conocen y que no habrían aceptado voluntariamente. (XI, 137).

En tercer lugar, el poder supremo no puede arrebatar ninguna parte de sus propiedades a ningún hombre sin su propio consentimiento. Siendo la protección de la propiedad la finalidad del gobierno, y la causa que llevó a los hombres a entrar en sociedad, se supone y se requiere que esos hombres tengan propiedades; de otro modo habría que suponer que los hombres, al entrar en la sociedad, perdían aquello que constituía la finalidad de tal asociación, lo cual es un absurdo demasiado grande para que alguien lo acepte. Por consiguiente, si los hombres, una vez dentro de la sociedad, pueden tener propiedades, poseerán un derecho a esos bienes, que por ley de la comunidad son suyos, por lo que nadie podrá arrebatárselos, en su totalidad o en parte, sin su propio consentimiento. Si no ocurre así, es como si no poseyesen en absoluto derecho de propiedad. Porque yo no tengo verdaderamente propiedad sobre aquello que otro puede quitarme cuando le plazca sin mi consentimiento. Por eso es un error pensar que el poder supremo o legislativo de una comunidad política puede hacer lo que se le antoje, y disponer arbitrariamente de los bienes de sus súbditos, o arrebatarles una parte de ellos si se le place. Esto no es muy de temer en gobiernos en que el poder legislativo lo detentan total o parcialmente asambleas variables, y cuyos miembros, una vez disuelta la asamblea, quedan sometidos a la ley común de su país, igual que los demás. En cambio, en los gobiernos en que el poder legislativo reside en una asamblea inamovible, siempre en ejercicio, o en un solo hombre, como sucede en las monarquías, existe siempre el peligro de que esos hombres terminen por creer que ellos

tienen intereses distintos de los del resto de la comunidad. En ese caso se verán tentados a acrecentar sus propias riquezas y poder, arrebatando al pueblo aquello que apetecen. Las propiedades de un hombre no están en absoluto seguras, aun cuando existan leyes buenas y justas que establezcan entre los distintos súbditos los límites de sus propiedades respectivas, si quien les manda tiene el poder de arrebatar a cualquier particular la parte de su propiedad que le plazca, para usarla y disponer de ella según se le antoje. (XI, 138).

Es cierto que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes gastos, y es justo que quienes se benefician de su protección contribuyan a su mantenimiento, cada cual en proporción a sus recursos. Pero eso debe hacerse con el propio consentimiento de la mayoría, otorgando directamente por sus miembros, o por sus representantes elegidos. (XI, 140).

En cuarto lugar, el poder legislativo no puede transferir a otras manos el poder de hacer las leyes, ya que este poder lo tiene únicamente por delegación del pueblo. El pueblo es el único que puede determinar la forma de gobierno de la comunidad política, y eso lo hace al instituir el poder legislativo, y señalar en qué manos debe estar. Una vez que el pueblo ha dicho: "Nos sometemos a las normas y a ser gobernados por las leyes hechas por tales hombres, en tales formas", nadie puede tratar ya de imponer sus leyes a los demás; ni el pueblo puede ser obligado por tales leyes, sino solamente por aquellas promulgadas por quienes ese pueblo ha autorizado y elegido para que legisle en su nombre. (XI, 141).

SEPARACIÓN DE PODERES

El poder legislativo es aquel que tiene el derecho de señalar cómo debe emplearse la fuerza de la comunidad para la preservación de ella y de sus miembros; las leyes están destinadas a ser cumplidas de manera ininterrumpida, y tienen vigencia constante; pero para hacerlas se requiere escaso tiempo. Por lo tanto, no es necesario que el poder legislativo esté siempre en ejercicio. Además, sería una tentación demasiado fuerte para la debilidad humana, dada su tendencia a aferrarse al poder, confiar la tarea de ejecutar las leyes a las mismas personas que tienen el poder de hacerlas. Ello podría dar lugar a que eludiesen la obediencia a esas mismas leyes hechas por ellos, o que las redactasen y aplicasen de acuerdo con sus intereses particulares, llegando con ello a tener intereses distintos a los del resto de la comunidad, lo que es contrario a la finalidad de la sociedad y del gobierno. Por esta razón, en las comunidades políticas bien ordenadas, y en

las que se tiene en cuenta como es debido el bien de todos, el poder legislativo se pone en manos de varias personas que, debidamente reunidas, tienen por sí mismas o conjuntamente con otras el poder de hacer leyes, y una vez promulgadas se separan de nuevo los legisladores quedando ellos mismos sujetos a dichas leyes. Este procedimiento es un motivo poderoso para que los legisladores cuiden de hacer las leyes en vistas del bien público. (XII, 143).

Pero aunque las leyes se hacen de una vez y en un tiempo breve, ellas tienen una fuerza constante y duradera y requieren ser aplicadas de manera permanente. Es necesario, por lo tanto, que exista un poder siempre en ejercicio que cuide de la ejecución de las leyes mientras éstas se mantienen vigentes. Por esta razón, los poderes legislativo y ejecutivo frecuentemente se encuentran separados. (XII, 144).

En todos los casos, mientras subsiste el gobierno, el poder legislativo es el poder supremo, porque quien puede imponer leyes a otro necesita ser superior a éste. Puesto que el poder legislativo tiene el derecho de hacer leyes para todas las partes de la sociedad y para todos sus miembros, prescribiendo reglas para sus acciones y otorgando poder para su ejecución, necesariamente debe ser el poder supremo, y todos los demás poderes entregados a partes o a miembros de la sociedad deberán derivarse de él y quedarle subordinados. (XIII, 150). □